

«POLÍTICA DEL AMOR».
LOS AFECTOS Y EL PODER
EN ALGUNOS DRAMAS DE CALDERÓN¹

Gerhard Poppenberg
Romanisches Seminar
Ruprecht Karls Universität Heidelberg
Seminarstrasse 3
69117 Heidelberg, ALEMANIA
gerhard.poppenberg@rose.uni-heidelberg.de

[*Anuario calderoniano* (ISSN: 1888-8046), 4, 2011, pp. 283-295]

En una serie de dramas Calderón ha examinado el problema de lo político y del oficio del rey. Desde un principio, esta pregunta en sus comedias se relaciona con el complejo de los afectos, tanto del rey en particular como de los afectos en general, porque un problema en el campo de lo político es el papel de los afectos en el espacio público. Desde la antigüedad este asunto fue tratado y discutido, por un lado, en la retórica y, por otro, en el teatro. La oración forense y el drama trágico representaban los afectos en el espacio público y les daban una forma pública, de modo que la retórica y el teatro llegaron a estable-

¹ La exposición del texto siguiente no es tanto una argumentación elaborada como el esbozo de una tesis, de una hipótesis más bien, es decir, de un proyecto que quisiéramos elaborar más detenidamente.

cer la forma política de los afectos. Análogamente el problema relativo al papel de los afectos se plantea en el representante mismo de la *polis*, de la *res publica*: en el príncipe. Según el padre Mariana en su tratado *Del rey y de la institución real* publicado en latín por primera vez en 1598: «No hay por cierto peste mas terrible que un rey que se deja llevar de sus pasiones [...] convertida la benevolencia del rey en tiranía [...], es inevitable que se desquicie toda la república»². Y de la misma manera Saavedra Fajardo en *Idea de un príncipe político-cristiano* (1640)³ llega a colegir de un mal príncipe sus afectos malos: «si se viese el ánimo de un tirano, se verían en él las ronchas y cardenales de sus pasiones» (empresa 7).

En los dramas de Calderón este problema se pone en escena gracias a la correlación o la acción paralela de una intriga política y una intriga erótica. Calderón examina la trascendencia política de los afectos en términos de amor y honor, lo cual no tiene solamente razones dramáticas —porque desde un punto de vista dramático una acción exclusivamente política podría resultar algo aburrida— sino que tiene su fundamento en la misma cosa tratada. Según palabras de la comedia *Saber del mal y del bien* (1628)⁴, la constelación de lo político y lo erótico en los dramas de Calderón forma parte de una llamada «política del amor» (p. 236a/640), que a su vez conduce a un erotismo de la política: a un arte amatorio político.

1

En *Saber del mal y del bien* el rey, don Alfonso VII, ama a una mujer, doña Hipólita, que no le ama a él, sino a otro. Una serie de intrigas produce la confusión dramáticamente necesaria, sobre todo en lo que respecta a los asuntos amorosos. Finalmente, el rey quiere abusar de su poder para que la mujer amada, pero desdenosa, sea dócil a su deseo; lo justifica por medio de lo que llama «la política del amor»: «dicen que es / política del amor / tratar mal por querer bien» (p. 263a/640). La respuesta de la mujer articula una posición central en

² Mariana, *Del rey y de la institución real*, 1950, p. 472a.

³ Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, ed. López Poza, 1999.

⁴ Calderón de la Barca, *Saber del mal y del bien*. Se citará en el orden siguiente: 1987c/2006.

la relación entre lo político y lo erótico, entre la ley y los afectos, que es el comportamiento hacia la mujer. «Delitos hay tan atroces / que ya, cuando un hombre llega / a cometerlos, no hay ley / que disponga su sentencia» (p. 239b/650). La violencia contra las mujeres suspende la ley y produce un estado de excepción en cuanto a la ley y al derecho. Tal delito es el colmo de la criminalidad, y un rey debe ser absolutamente incapaz de un crimen parecido: «No, —dice la mujer amenazada— no me quejo del Rey, / por no presumir que pueda / ser verdad que un rey tan justo / se valiese de la fuerza / contra una mujer, sabiendo / que hay en mi honor resistencia, / que hay en mi pecho valor, / y hay en mi sangre defensa» (p. 239b/651). El dechado de injusticia y de ilegitimidad resulta ser la fuerza contra una mujer como medio de «la política del amor». El título del drama —*Saber del mal y del bien* se refiere claramente al pasaje del Génesis: «aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii, scientes bonum et malum» (*Génesis*, 3, 5)— insinúa que aquella violencia es el pecado original de lo político⁵. Lo antedicho tiene vigencia sobre todo para el rey, quien, asustado de su propia desmesura, vuelve a entrar en razón, que para él es la razón de estado. El rey facilita debidamente el casamiento de los amantes mientras que él mismo renuncia al amor de doña Hipólita, porque ella definitivamente no le quiere.

En *La cisma de Ingalaterra*⁶ el problema se extiende y se profundiza por el aspecto político-religioso. En el contexto de las guerras religiosas en Europa el cisma herético tiene un valor ejemplar. El rey Enrique VIII de Inglaterra, en vez de dominar sus afectos, es dominado por la pasión hacia Ana Bolena: «que las pasiones del alma, / ni las gobierna el poder, / ni la majestad las manda» (p. 153a). Para hacerse reina, Ana Bolena finge amores hacia el rey, porque «Enrique es / hombre fácil, y se ciega / tanto que si a querer llega, / no hay respeto ni interés / a que se rinda su amor» (p. 157a/b). Enamorado ciegamente, el rey pierde toda firmeza afectiva y fuerza moral; por eso acepta la proposición de anular arbitrariamente su matrimonio con Cata-

⁵ Las consecuencias inquietantes de este pasaje bíblico —el pecado es necesario para el conocimiento del bien y del mal— no las podemos desarrollar para ahora; en todo caso implican que la violencia, en cierta manera, está en la base de la ley y el derecho.

⁶ Calderón de la Barca, *El cisma de Ingalaterra*, ed. Iglesias Feijoo, 2006.

lina, para poder casarse con Ana Bolena, aunque sabe muy bien que su amor es falso: «Confieso que estoy loco y estoy ciego [...]; y es que el fuego infernal que está en el pecho / hace que, ciega mi turbada idea, / niegue verdades y mentiras crea. [...], pero aunque lo confieso, / faltó en mí la razón, pues faltó el seso» (p. 159b/160a). Después de intrigas mortales Enrique se arrepiente y reconoce su error fatal: ha convertido sus intereses particulares y su deseo individual en causas políticas. Es más, ha pervertido la razón de estado y, así, puesto en duda, también a la instancia mayor, al Papa y a la Iglesia: «Yo negar al Papa quise / la potestad, yo usurpé / de la Iglesia un increíble / tesoro; tanto, que es ya / restitución imposible» (p. 171a). Por eso se lleva a cabo finalmente la separación de Roma, que se efectúa además contra la protesta explícita de la infanta: «que por razones de Estado / la ley de Dios se pervierta» (p. 172b). De este modo los afectos desordenados y la pasión desenfadada del rey han producido la mayor catástrofe posible. El cisma religioso estalla a causa de la voluntad propia de una política que procede únicamente de su propia ley, que es la del deseo ciego y particular del rey. El padre Rivadeneira en su *Historia Eclesiástica del scisma del Reyno de Inglaterra* (1588-1594) lo había comentado: «confunden y pervierten el orden de todas las cosas divinas y humanas, prefiriendo el cuerpo al ánimo, el gobierno civil al espiritual y el reino de la tierra al del cielo». De todos modos, el resultado del drama señala que la confrontación entre la pasión amorosa privada y las exigencias públicas de la política, el conflicto entre el afecto pervertido y la razón de estado, dan en la ruina política absoluta.

2

En los tratados políticos de la época se encuentra también esta correlación entre un orden político y cierto orden de los afectos. Según los tratados, el príncipe como representante del orden público tiene que desindividualizarse afectivamente y adecuar sus afectos a las necesidades públicas. Los afectos reales no deben ser particulares sino políticos. «El verdadero rey —dice el padre Rivadeneira en su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados* (1595)⁷— está sujeto a las leyes de Dios y de la natu-

⁷ Rivadeneira, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados...*, 1588-1594.

raleza; el tirano no tiene otra ley sino su voluntad» (532b). También según el padre Mariana y su tratado *Del rey y de la institución real*⁸ las leyes son una forma pública de los afectos. «Es además sabido que no hay nada que perjudique tanto la justicia como la ira, el odio, el amor y los demás afectos del alma, hecho que fue la principal causa de que se establecieran leyes, por considerar que éstas hablan a todos y no se doblan a la fuerza de las pasiones» (I, 2, p. 470b). Las leyes como reglamentaciones generales resisten a las pasiones particulares; obran como un suplemento educador sobre los afectos particulares y los hacen universales, puesto que «no hay por cierto peste más terrible que un rey que se deja llevar de sus pasiones [...]; convertida la benevolencia del rey en tiranía, es inevitable que se desquicie toda la república» (I, 2, p. 472a). Las leyes tienen carácter de correctivo de los afectos que, por otro lado y la voluntad del pueblo mediante, forman la estructura profunda de las leyes: «a nadie es lícito alterarlas sin consultar la voluntad del pueblo, de la que derivan y dependen los derechos de los reyes» (I, 4, p. 475b), que de esta manera, por la institución de las leyes, se convierte en voluntad general. El tirano, en cambio, solamente tiene por ley su voluntad propia: «el tirano hace consistir su mayor poder en poder entregarse desenfrenadamente a sus pasiones, que no cree indecorosa maldad alguna, que comete todo género de crímenes», etc. (I, 5, p. 477b). Por consiguiente, el tirano resulta ser un rey, «tomando por medida de sus desmanes, no la utilidad pública, sino su propia utilidad, sus placeres y sus vicios» (I, 5, p. 479a). Según esta perspectiva, la principal educación como fundamento del orden político consiste en quebrantar la voluntad propia. «El que desde su más tierna edad está acostumbrado a quebrantar su voluntad y a romper con sus deseos no es fácil que se irrite; mas el que no ha sido domado en la niñez es facilísimo que se deprave, aun cuando haya nacido con un carácter lleno de paz y de dulzura» (I, 12, p. 522b).

Un problema en estos teóricos políticos del siglo de oro puede ser la pregunta si la insistencia en la formación de una voluntad general por medio de la superación quebrantadora de la voluntad particular es un relictos del mundo medieval cristiano y síntoma de una anti-moderna mentalidad, o si se trata de la posición adecuada de una men-

⁸ Mariana, *Del rey y de la institución real*, 1950.

talidad premoderna frente a una modernidad incipiente, que se complace cada vez más en valorar la voluntad propia y sus vicios privados como medio generador de los presuntos beneficios públicos de un orden político: *private vices, public benefits*, según el subtítulo de la *Fable of the bees* (1705) de Bernard de Mandeville.

Una generación más tarde, Diego Saavedra Fajardo —quien por sus funciones diplomáticas durante la guerra europea conocía la situación política y, seguramente, no pecaba de ingenuo— aboga igualmente en su *Idea de un príncipe político-cristiano* (1640)⁹ por una educación temprana de los afectos, comparándola con la vegetación de los árboles cuyo cultivo tiene que iniciarse ya en los plantones. «Son los afectos en la niñez como el veneno, que, si una vez se apodera del corazón, no puede la medicina repeler la palidez que se introdujo. Las virtudes que van creciendo con la juventud no solamente se aventajan a las demás, sino también a sí mismas [...] la educación y de la razón y libre albedrío, que son los que corrigen los defectos naturales» (empresa 1, pp. 198–200). El órgano de la educación es la razón, su medio son las artes y las ciencias que se cultivan en el trato intersubjetivo con los padres, los maestros y ayos, porque, «si bien están en el ánimo todas las semillas de las artes y de las ciencias, están ocultas y enterradas, y han menester el cuidado ajeno que las cultive y riegue» (empresa 2, p. 203). Esta necesidad del cuidado ajeno en el desarrollo de las artes y ciencias enlaza al individuo con sus vínculos sociales y rompe con el predominio de los afectos dándoles una formación social. «Si aquella disposición de la edad se pierde, se adelantan los afectos y graban en la voluntad tan firmemente sus inclinaciones, que no es bastante después a borrarlas la educación» (empresa 2, p. 203).

El problema de los afectos se concentra en el conflicto entre la voluntad y la razón. Los afectos existen desde el nacimiento mientras que la razón viene mucho más tarde, cuando ya la voluntad se ha aliado con los afectos, de modo que la razón «ya los halla apoderados de la voluntad, que los reconoce por señores, llevada de una falsa apariencia de bien». Según dice Aristóteles en el principio de su libro sobre la política, el fin de todas las acciones humanas es alguna suerte de bien, y el engaño en el conocimiento del bien lleva a la desorientación. Así, el dominio de los afectos sobre la voluntad solamente se ejerce

⁹ Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, ed. López Poza, 1999.

sub specie boni, tomando engañosamente por bueno lo que de hecho es falso y malo y constituye «la tiranía de nuestras inclinaciones y apetitos». El orden políticamente correcto, según Saavedra Fajardo, tiene que ser el dominio de la razón sobre la voluntad; solamente la razón responde a un conocimiento seguro del verdadero bien (empresa 7). Los afectos regulados y dominados por la voluntad, que a su vez es gobernada por la razón, forman el ideal de un buen gobierno en el interior del ánimo.

En el nivel de la vida cortesana esta constelación se repite. Los privados y validos adulan la voluntad del príncipe porque la gracia llega más fácil por la voluntad que por la razón. En la vida exterior de la corte los validos hacen las veces de los afectos en la vida interior del alma. Quieren dominar la voluntad del rey —lisonjeándole *sub specie boni*—, lo que produce un mundo trastornado. La formulación de la tiranía de los afectos en el interior implica que la tiranía en el exterior también es una cuestión de los afectos. La frase ya citada de la empresa 7 de la *Idea de un príncipe político-cristiano* —«Si se viese el ánimo de un tirano, se verían en él las ronchas y cardenales de sus pasiones» (empresa 7, p. 244)— se refiere implícitamente, como señala la editora del tratado, Sagrario López, a un pasaje de los *Annales* (VI, 6) de Tácito, que a su vez se había referido al mito del tribunal de los muertos del diálogo *Gorgias* (p. 524e) de Platón; ambos ya subrayaron esta correlación entre los afectos depravados y la tiranía y el desorden político. En el pecho del tirano «se levantan tempestades furiosas de afectos, con los cuales perturbada y ofuscada, la razón desconoce la verdad, y aprehende las cosas no como son, sino como se las propone la pasión» (empresa 7, p. 244). Por eso los maestros del príncipe tienen que desengañar su entendimiento «dándole a conocer los errores de la voluntad y la vanidad de sus aprehensiones» (empresa 7, p. 246). Los afectos, las pasiones y los fines particulares forman todo un complejo opuesto al bien público, cuyo agente verdadero es la razón, que en el príncipe es la razón de estado. En la educación del príncipe hay que procurar que «en sus acciones no se gobierne por sus afectos, sino por la razón de Estado», porque «más es el príncipe una idea de gobernador que hombre. Más de todos que suyo. No ha de obrar por inclinación, sino por razón de gobierno. No por genio propio, sino por arte. Sus costumbres más han de ser políticas que naturales. Sus deseos más han de nacer del corazón de la república que del suyo. Los

particulares se gobiernan a su modo; los príncipes, según la conveniencia común» (empresa 7, pp. 246-247).

Este programa de una educación de los afectos, del dominio de la razón sobre la voluntad, forma parte de la cultura neo-estoica, cuya teoría política claramente tiene su centro en los afectos y su disciplina por motivos políticos: el control de los afectos como medio de una cultura política para domar las inclinaciones destructivas de las pasiones y frenar la voluntad propia. La templanza del deseo, de la pasión y de la voluntad se produce por la razón.

Esta concepción de lo político por medio de la constitución afectiva y racional del príncipe como representante de la comunidad y del interés público puede parecer irremediabilmente premoderna porque conforme se desarrolla la modernidad más se cambia la concepción de lo político —convirtiéndose en procedimientos regularizados y jurídicamente formalizados— y se disminuye el papel del personaje del político en el espacio público. Sin embargo, hay en aquella concepción un momento al que, en el desarrollo de la modernidad, se le atribuye cada vez más importancia en los tratados políticos. Se trata de la voluntad como categoría de lo político y del poder. Las teorías políticas como teorías de la voluntad implican un proceso de abstracción que da un nivel más alto y más teórico al problema de los afectos. La voluntad como potencia racional es la categoría que configura mentalmente los afectos. Por eso, en las teorías de lo político del siglo XVIII la voluntad se va acentuando cada vez más hasta convertirse en teorías de la voluntad. El centro conceptual del tratado de Rousseau *Du contrat social* forma la categoría de la *volonté générale*. La teoría política de Hegel, las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, se inicia por una teoría de la voluntad. Y Nietzsche ha investigado el papel de la voluntad en el campo del poder y ha reconocido la voluntad como *organon* del poder. Es posible que las lecciones sobre Nietzsche y la voluntad del poder que dictó Heidegger en los años treinta del siglo pasado hayan avanzado un paso más en esta historia de la teoría política como teoría de la voluntad. En el contexto de esta historia discursiva de la voluntad política delineada superficialmente se podría decir que la puesta en tema de la voluntad es lo específicamente moderno de los tratados políticos del siglo XVII.

3

Los tratados políticos conciben los afectos en relación con la ley como lo individual en relación con lo general. Así, el problema de los afectos se convierte en el de la situación concreta del individuo en la comunidad. Dentro de esta coyuntura se puede considerar que el teatro político del siglo xvii forma parte de este complejo político-afectivo por medio de la puesta en escena de los afectos, la voluntad y el deseo en el campo del amor y del honor. Según el dramaturgo francés Pierre Corneille, la constelación de una intriga política y una intriga amorosa constituye la contribución específicamente moderna a la historia del teatro. No solamente los afectos del rey deben ser políticos; la política de los afectos resulta ser una educación de la voluntad del público, haciendo de la voluntad particular y privada una voluntad general y pública. Un medio para este proceso es el teatro que ofrece una representación pública y política de los afectos en vistas a una formación afectiva del público; lo que tal vez se corresponde con las ideas de Schiller o Brecht sobre el teatro como institución moral y educativa.

El argumento del drama es lo que Aristóteles llama el *mythos*. La puesta en escena de tales mitos se dirige al *pathos*, a los afectos y las pasiones del público; es la configuración pública de los afectos: su forma general. Así, el mito en el teatro tiene una función análoga a la de la ley en el derecho y la política, y el teatro se da a entender como el lugar y el medio de una mitología política. Según esta perspectiva *La vida es sueño* (1635/1636) es el drama ejemplar. La constelación de lo político y lo erótico, de una acción paralela de la intriga política por excelencia —la de la sucesión al trono— y la intriga erótica también por excelencia —la de la mujer deshonrada— ofrece la estructura elemental de la mitología política.

Desde el principio el argumento de Rosaura y el argumento de Segismundo se desarrollan paralelamente de una manera tanto dramática como estructural, lo cual no puede quedar sin consecuencias para el contenido conceptual. La intriga erótica de la honra perdida es una variación en otro registro de la intriga política de la corona perdida. El drama de los afectos como el del deseo erótico conforma el subtexto, la estructura básica de lo político.

La unión conceptual del argumento de Rosaura con el de Segismundo se observa en la imagen del *caballo desbocado*, usado igualmente para la situación de la mujer y la del estado. La caída de Rosaura del «hipogrifo violento» desbocado —«¿dónde [...] te desbocas, te arrastras y despeñas?» (p. 11)— simbolizando el estado de la mujer caída corresponde a «la furia de un caballo desbocado» (p. 85) que evoca Basilio para simbolizar la rebelión de las masas y la guerra civil subsiguiente. La desdicha de Rosaura y la ruina del estado, el deshonor de la mujer y la guerra civil, la muchacha caída y el estado decadente se encuentran en el campo figurativo del caballo desbocado dentro de una misma constelación.

Dramatúrgicamente la unión conceptual se desarrolla por la función de Rosaura para la purificación mental y la conversión afectiva de Segismundo: su amor por ella y su renuncia a este amor forman el momento articulador en el desarrollo del personaje de Segismundo y la conversión de la voluntad no dominada y anárquica en la voluntad dominada y configurada políticamente. En cuanto a la estructura del drama, la unión conceptual se ve en el papel de Rosaura durante la prueba de palacio; ella y su honor, esta vez amenazado por el mismo Segismundo, forman el centro dramático y compositorio de la prueba, y hasta el centro numérico de todo el drama, lo que sugiere que justamente este problema forma su contenido conceptual. El honor perdido al principio, el honor restituido al final y la amenaza del honor por parte del príncipe legítimo en el centro del drama muestran que el problema del honor es uno de los focos del contenido conceptual del drama, cuyo otro foco es el problema del poder. Evidentemente el problema del honor y el problema del poder están trabados en una interrelación esencial. El drama del honor es el contrapunto del drama del poder y manifiesta que los afectos constituyen la estructura profunda de la constitución de lo político.

Desde el primer monólogo de Segismundo, la cuestión del poder queda unida a la cuestión de la voluntad y del albedrío. Segismundo tiene que aprender a dominar su voluntad y sus afectos para poder ser rey. El problema de la voluntad como estructura afectiva del poder queda unido además al problema familiar entre el padre y el hijo. Este conflicto, por consiguiente, forma parte de la estructura afectiva del poder que consiste en el dominio y el uso justo del libre albedrío.

La cuestión del honor tiene a su vez tanto aspectos familiares como políticos. Astolfo, el heredero del trono y futuro rey de su país, ha deshonrado a Rosaura. Clotaldo, miembro de la alta nobleza, ha deshonrado a la madre de Rosaura y, por tanto, es padre de Rosaura y responsable de su honor. La honra como problema esencialmente familiar tiene su dimensión política; y la corona como problema esencialmente político tiene su dimensión familiar.

Queda una pregunta: ¿qué sería en la estructura afectiva del honor el momento correspondiente a la voluntad en el poder? ¿Cuál es la instancia psíquica del complejo de honor? La negativa de Clotaldo al restituir el honor de Rosaura con la muerte de Astolfo desata en Rosaura un instinto de muerte que tiende tanto a la destrucción de Astolfo como a la suya propia —que culmina en la rima de «no» y «yo»—, y que finalmente Clotaldo termina aceptando también para sí.

CLOTALDO	¿Qué intentas?
ROSAURA	Mi muerte.
CLOTALDO	Mira que eso es despecho.
ROSAURA	Es honor.
CLOTALDO	Es desatino.
ROSAURA	Es valor.
CLOTALDO	Es frenesí.
ROSAURA	Es rabia, es ira.
CLOTALDO	En fin, ¿que no se da medio a tu ciega pasión?
ROSAURA	No.
CLOTALDO	¿Quién ha de ayudarte?
ROSAURA	Yo.
CLOTALDO	¿No hay remedio?
ROSAURA	No hay remedio.
CLOTALDO	Piensa bien si hay otros modos.
ROSAURA	Perderme de otra manera. <i>Váse.</i>
CLOTALDO	Pues has de perderte, espera, hija, y perdámonos todos. (p. 91)

El honor parece ser parte integrante de la personalidad de la mujer y de su función vital, de lo que la une a la vida y constituye su identidad femenina. Por eso, en un primer nivel, produce el *gender trouble* de Rosaura que aparece «tres veces [...] en diverso traje y forma». En el primer acto es «varón», en el segundo es «mujer», en el tercero es «monstruo de una especie y otra» (p. 93). En un nivel más profundo, el honor perdido de la muchacha caída desata el instinto de muerte que desemboca en la autodestrucción de la mujer y termina en la destrucción universal. Esa es la equivalencia antropológica a la guerra civil política: la autodestrucción del individuo y del estado.

La pérdida del honor para Rosaura y la pérdida de la corona para Segismundo, la violación de la mujer y la violación de la ley, forman una constelación y una correlación conceptual. Por eso el matrimonio de Adolfo y Estrella y su reinado común sería un delito doble: contra el honor de Rosaura y contra el derecho de Segismundo, y así, en suma, contra el orden político. Por eso, Segismundo y Rosaura, aunque por motivos distintos, tienen el mismo fin, que es impedir este matrimonio: ella por su honra y él por su corona. Y Segismundo hasta reconoce el privilegio del honor: «¡Vive Dios, que de su honra / he de ser conquistador, / antes que de mi corona!» (p. 100). La asonancia de «su honra» y «mi corona» subraya el paralelismo de las dos acciones y forma la *stretta* de lo político y lo erótico.

Esta constelación de una intriga política y una intriga erótica es un momento estructural no sólo de la comedia política española. Tal vez no sea casualidad que el dramaturgo francés Pierre Corneille se haya servido para su drama más famoso —que es el texto fundador de su carrera como dramaturgo y, también, un texto fundador de la tragedia clásica francesa— de un tema y un drama españoles. En *Le Cid* de Corneille —escrito en el mismo año que *La vida es sueño*— la relación conflictiva entre la historia amorosa de los protagonistas y las necesidades del orden político también forma el núcleo dramático y el contenido conceptual del drama. De modo que, para entender —análogamente a lo que hemos llamado la modernidad del auto sacramental¹¹— también la modernidad de la comedia, tenemos que considerar dicha constelación de lo político y lo erótico en los dramas de la época.

¹¹ Poppenberg, 2009.

BIBLIOGRAFÍA

- CALDERÓN DE LA BARCA, P., *La cisma de Ingalaterra*, en *Obras completas II: Dramas*, ed. Á. Valbuena Briones, Madrid, Aguilar, 1987a (1967), pp. 143-173.
- *La vida es sueño*, en *Comedias I*, ed. L. Iglesias Feijoo, Madrid, Biblioteca Castro, 2006, pp. 11-109.
- *Saber del mal y del bien*, en *Obras completas II: Dramas*, ed. Á. Valbuena Briones, Madrid, Aguilar, 1987c (1967), pp. 214-243.
- *Saber del mal y el bien*, en *Comedias I*, ed. L. Iglesias Feijoo, Madrid, Biblioteca Castro, 2006, pp. 575-662.
- MARIANA, J. de, *Del rey y de la institución real*, en *Obras*, ed. D. F. Pi y Margall, Madrid, BAE, 1950, tomo II, pp. 463-575.
- POPPENBERG, G., *Psiquis y alegoría. Estudios del auto sacramental desde sus comienzos hasta Calderón*, traducción de E. Gómez, Kassel, Reichenberger, 2009.
- RIVADENEIRA, P. de, *Historia Eclesiastica del scisma del Reyno de Ingalaterra (1588-1594)*, Amberes, s. e., 1588-1594.
- *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolas Maquiavelo y los políticos deste tiempo enseñan*, en *Obras escogidas*, ed. V. de la Fuente, Madrid, BAE, 1952, pp. 449-587.
- SAAVEDRA FAJARDO, D., *Empresas políticas*, ed. S. López Poza, Madrid, Cátedra, 1999.